

مکتب یوگاچاره*

دان لوستاؤس

خلیل قنبری

اشاره

یوگاچاره^۱ یکی از دو مکتب [شاخه] مهاییانه آیین بودا در هند است. تأسیس آن را به دو برادر، آشوگه^۲ و وسوبندو^۳ نسبت می‌دهند، اما اصول و آموزه‌های اساسی آن دست‌کم یک قرن قبل از حیات این دو برادر رایج بوده است. مکتب یوگاچاره برای چیرگی بر نادانی، که بازدارنده آزادی آدمی از گردونه‌های کرمه‌ای زاد و مرگ است، برفرایند شناخت تأکید ورزید. توجه مدام یوگاچاره به موضوعاتی چون شناخت، دانستگی، ادراک حسی و معرفت‌شناسی، در کنار مدهیاتی چون «اشیای خارجی وجود ندارند»، بعضی‌ها را بر آن داشت تا به غلط یوگاچاره را شکلی از ایده‌الیسم مابعدالطبیعی بدانند. یوگاچاره دانستگی را واقعیت نهایی نمی‌شمرد، بلکه آن را علت مشکلی می‌داند که این مکتب در پی ریشه‌کنی آن است (در یوگاچاره دانستگی فقط واقعیتی قراردادی است).

یوگاچاره پای چندین آموزه مهم و جدید را به آیین بودا باز کرد، که از آن جمله‌اند آموزه‌های «شناخت و دگرهیج»،^۴ «سه ذات مستقل»،^۵ «سه بار به گردش در

* این نوشته ترجمه‌ای است از:

Dan Lusthaus, «YOGĀCĀRA», *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1st ed., 1998, Vol. 2, pp. 64-76.

1. Yogācāra

2. Asaōga

3. Vasubandhu

4. Vijñaptimātra

5. self-natures

آمدنِ چرخِ درمه»^۱ [= آیین] و «نظامِ هشت دانستگی»^۲. یوگاچاره با بررسی موشکافانه شناخت دو تحولِ مهم به وجود آورد: (۱) نظامِ درمانی مبتنی بر روان‌شناسی پیچیده که با کشف مشکلاتِ شناخت و پادزهرهای آن در پی درمان است؛ (۲) تلاش معرفت‌شناسانه جدی؛ پیشرفته‌ترین طرحی که بوداییان یا هندوان تاکنون درباره ادراک حسی و منطق درانداخته‌اند.

تأسیس یوگاچاره را گرچه طبق سنت به دو برادر ناتنی به نام آسوگه و وسویندو (قرن چهارم و پنجم م) نسبت داده‌اند، اما بسیاری از آموزه‌های بنیادین آن را در تعدادی از متون یک قرن پیش یا بیشتر، به ویژه در سندی‌نرموچنه‌سوتره (ایضاح ارتباطاتِ مخفی)^۳ (قرن سوم - چهارم م)، می‌توان دید. از جمله مفاهیم کلیدی یوگاچاره، که در سندی‌نرموچنه‌سوتره وجود دارند، عبارت‌اند از مفاهیم «شناخت و دگر هیچ» (ویجنیپتی‌ماتره)^۴، «سه ذاتِ مستقل» (تری‌سوه‌باوه)^۵، «دانستگی انبار» (آلیه‌ویجنیانه)^۶، «نابودکردن بنیاد» (آشربه‌پراورثی)^۷ و «نظریه هشت دانستگی».

سندی‌نرموچنه‌سوتره تعالیمش را سومین گردش چرخِ درمه اعلام کرد. بودا در حدود قرن پنجم - ششم م زیست، اما شاید تا پنج قرن بعد از او خبری از سوتره مهاییانه^۸ نبود. سوتره جدید مهاییانه نیز در طول چندین قرن تألیف شد. هندی‌های پیرو مهاییانه این سوتره‌ها را گفتارِ واقعی بودا دانستند. پیدایی آموزه‌های بودایی در قرن سوم یا چهارم در حوزه‌ای گسترده و آحياناً بی‌تناسب بوده است، اما هریک از تعالیم سوتره‌ها را می‌توان به تجربه خود بودا اسناد داد. به نقل از قدیمی‌ترین سوتَه‌پالی^۹، بودا در وقتی که روشنی‌یافته شد، چرخِ درمه را به گردش درآورد، یعنی تعلیم راه نیل به روشن‌شدگی^{۱۰} را آغاز کرد. با آن‌که بوداییان پیوسته بر این اعتقاد بوده‌اند که بودا تعالیم اختصاصی را برای مخاطبانی با استعدادهای خاص تنظیم کرده است، بنابر سندی‌نرموچنه‌سوتره، بودا

1. three turnings of the dharma-wheel

3. Saṃdhinirmocanaśūtra (Elucidating the Hidden Connections)

4. Vijñaptimātra (only-cognition)

6. ālayavijñāna (warehouse consciousness)

7. āsrayaparāvṛtti (overturning the basis)

9. Pāli sutta

2. system of eight consciousness

5. trisvabhāva (three self-natures)

8. Mahāyāna Sūtra

10. enlightenment

آموزه‌های کاملاً متفاوتی فراخور سطوح متفاوتِ درکِ مخاطبانِ تعلیم داده است، و این آموزه‌های مختلف، از درمانِ موقتِ (پرتی پکشه)^۱ دیدگاه‌های نادرست گرفته تا تعلیم جامع، برای همیشه جزء مستورِ تعالیمِ پیشین را آشکار کرد. از منظرِ سندیِ نرومچنه سوتره، چرخِ درمه در دو گردشِ نخست - تعالیمِ چهار حقیقتِ شریف^۲ به ترتیب در نیکایه^۳ و آبی درمه^۴ آیین بودا و تعالیمِ مکتبِ مادیمیکه - دارایِ تدوین‌های ناقصی بود، و برای آن که کاملاً فهم گردد و از این روکاراً باشد به شرح و وصفی (نیارته)^۵ بیش از این نیاز داشت. گردشِ نخست درمه، در پرتو تأکید بر موجوداتی (مانند درمه‌ها^۶ و توده‌ها^۷) با آن‌که تهیگی را «پوشش دارد»، می‌توانست آدمی را به طرف اختیارِ دیدگاهی جوهرگروانه^۸ سوق دهد؛ گردشِ دوم را، به دلیل تأکید بر نفی و انکار اگرچه کیفیاتِ ایجابی درمه را در «پوشش» دارد، می‌شد به غلط انکارگرایی^۹ تعبیر کرد. گردشِ سوم درمه راه میانه‌ای بود میان این دو کرانه، که برای همیشه هر چیزی را آشکار و مشخص کرد (نیترته)^{۱۰}. یوگاچارین‌ها، برای آن‌که دیگر جزء مستوری نباشد، در مقیاسی کلان دست به ترکیبِ نظام‌مند همه تعالیم بودایی پیش از خود زدند، و در کوشش برای تدوینِ تعلیمِ نهایی آیین بودا بررسی و ارزیابی جزئی‌ترین جزئیات را هم فروگذار نکردند. به بیانی دیگر، کارآ شدن همه آیین بودا در گرو تجدید تفسیر یوگاچاره‌ای بود. نوآوری‌های در تحلیل آبی درمه، منطق، کیهان‌شناسی، طریقه‌های مراقبه، روان‌شناسی، فلسفه و علم اخلاق از جمله مهم‌ترین یاری و سهم آنها است. یوگاچاره‌بومی‌شاستره^{۱۱} (رساله دربارهٔ منازلِ عمل یوگا)، شاهکارِ آسُوگه، دانش‌نامه‌ای جامع دربارهٔ دوره‌ها و الگوهای بودایی است که بر اساس دیدگاه یوگاچاره‌ای خود، کیفیت پیمودن منازل راه تا نیل به روشن‌شدگی را به تفصیل ترسیم می‌کند.

۱. بررسی تاریخی

آسُوگه و وسوبندو اولین یوگاچارین‌هایی اند که می‌شناسیم، و هر دو در ابتدا پیرو مکاتب دیگری از آیین بودا بودند. آن دو آثار متعددی نگاشتند، هرچند که آسُوگه بخشی از

1. Pratipakṣa

2. Four Noble Truths

3. Nikāya

4. Abhidharma

5. neyārtha

6. dharma

7. aggregates

8. substantialistic

9. nihilism

10. nīthartha

11. Yogācārabhūmisāstra (Treatise on the stages of Yoga Pacticeca)

آمدن چرخ درمه»^۱ [= آیین] و «نظام هشت دانستگی»^۲. یوگاچاره با بررسی موشکافانه شناخت دو تحول مهم به وجود آورد: (۱) نظام درمانی مبتنی بر روان‌شناسی پیچیده که با کشف مشکلات شناخت و پادزهرهای آن در پی درمان است؛ (۲) تلاش معرفت‌شناسانه جدی؛ پیشرفته‌ترین طرحی که بوداییان یا هندوان تاکنون درباره ادراک حسی و منطق درانداخته‌اند.

تأسیس یوگاچاره را گرچه طبق سنت به دو برادر ناتنی به نام آسوگه و وسوبندو (قرن چهارم و پنجم م) نسبت داده‌اند، اما بسیاری از آموزه‌های بنیادین آن را در تعدادی از متون یک قرن پیش یا بیشتر، به ویژه در سندی‌نرموچنه‌سوتره (ایضاح ارتباطات مخفی)^۳ (قرن سوم - چهارم م)، می‌توان دید. از جمله مفاهیم کلیدی یوگاچاره، که در سندی‌نرموچنه‌سوتره وجود دارند، عبارت‌اند از مفاهیم «شناخت و دگر هیچ» (ویجنیاپتی‌ماتره)^۴، «سه ذات مستقل» (تری‌سوه‌باوه)^۵، «دانستگی انبار» (آلیسه‌ویجنیانه)^۶، «نابودکردن بنیاد» (آشیره‌پراورثی)^۷ و «نظریه هشت دانستگی».

سندی‌نرموچنه‌سوتره تعالیمش را سومین گردش چرخ درمه اعلام کرد. بودا در حدود قرن پنجم - ششم قم می‌زیست، اما شاید تا پنج قرن بعد از او خبری از سوتره‌مهایانه^۸ نبود. سوتره جدید مهاییانه نیز در طول چندین قرن تألیف شد. هندی‌های پیرو مهاییانه این سوتره‌ها را گفتار واقعی بودا دانستند. پیدایی آموزه‌های بودایی در قرن سوم یا چهارم در حوزه‌ای گسترده و آحياناً بی‌تناسب بوده است، اما هریک از تعالیم سوتره‌ها را می‌توان به تجربه خود بودا اسناد داد. به نقل از قدیمی‌ترین سوتنه‌پالی^۹، بودا در وقتی که روشنی‌یافته شد، چرخ درمه را به گردش درآورد، یعنی تعلیم راه نیل به روشن‌شدگی^{۱۰} را آغاز کرد. با آن‌که بوداییان پیوسته بر این اعتقاد بوده‌اند که بودا تعالیم اختصاصی را برای مخاطبانی با استعدادهای خاص تنظیم کرده است، بنابر سندی‌نرموچنه‌سوتره، بودا

1. three turnings of the dharma-wheel

3. Saṃdhinirmocanaśūtra (Elucidating the Hidden Connections)

4. Vijñaptimātra (only-cognition)

6. ālayavijñāna (warehouse consciousness)

7. āsrayaparāvṛtti (overturning the basis)

9. Pāli sutta

10. enlightenment

2. system of eight consciousness

5. trisvabhāva (three self-natures)

8. Mahāyāna Sūtra

نوشته‌های خود را به میتری‌یه،^۱ بودای آینده که در بهشتِ توشیته می‌زید، نسبت داد. بعضی از دانشمندان معاصر، مانند اچ. یوایی^۲ (۱۹۲۹)، میتریه را نه بودای آینده، بلکه معلم و انسانی واقعی دانسته‌اند، اما سنت کاملاً روشن است. آسُوگه دوازده سال از عمرش را یکه و تنها در غاری به مراقبه‌ای بی‌بار سپری کرد که در اوج ناامیدی، مای‌تریه بر او ظاهر می‌شود و او را به بهشتِ توشیته می‌بَرَد و به او آثار یوگاچاره‌ای را که تا آن زمان ناشناخته بود، تعلیم می‌دهد. آسُوگه پس از آن این آثار را به همگانِ بودایی خود معرفی می‌کند. این که مشخصاً آن متون کدام‌اند چندان روشن نیست، زیرا سنت‌های چینی و تبتی آثارِ مختلفی را به میتریه نسبت می‌دهند.

طبق سنت، وُسُویندو نخست در تعالیم بودایی وِباشیکه^۳ کَندوکاو کرد، و دانش‌نامه‌ای موجز از آن تعالیم به نام اِبی‌درمه‌کُشه (خزانۀ اِبی‌درمه)^۴ نوشت که اثری معتبر در سراسر جهان بودایی شده است. او به موازاتِ نقد تعالیم وِباشیکه، دست به تفسیر آن زد و از این رهگذر بسیاری از اصول آن را رد کرد. برای مدتی در افکار وُسُویندو توفانی به پا بود؛ او آثارِ مختلفی را تألیف کرد که نمودارِ سیر به یوگاچاره است، که مشهورترین اینها عبارت‌اند از: کَرمه‌سَدی‌پَرکرنه (تحقیقی در اثبات کَرمه)^۵ و پَنیچه‌اسکندِه کِره‌کرنه (تحقیقی در پنج توده).^۶ این آثار نشان از آشنایی عمیق وی با مقولاتِ اِبی‌درمه مورد بحثِ در اِبی‌درمه‌کُشه دارند و او می‌کوشد تا در آنها تجدید نظر کند؛ در این آثارِ مباحثِ فلسفی و عالمانه روز نیز مورد کَندوکاو قرار گرفته‌اند، و دیدگاه‌های جدیدی که وُسُویندو در تدوین این متون آورده، او را به نتایج یوگاچاره‌ای نزدیک‌تر می‌کند. تعداد کمی از دانشمندانِ معاصر، با استنادِ به گزارش‌های متضادِ تذکره‌های قدیمی وُسُویندو، فرد دیگری را مؤلف این متون و اِبی‌درمه‌کُشه می‌دانند. اما، از آن‌جا که پیشرفت و تحول اندیشه او در این آثار به طرز بسیار چشمگیری آشکار است و شباهت واژگان و سبکِ استدلال در سراسر این متون بسیار پیدا است، نظریه وجود دو وُسُویندو چندان قابل اعتنا نیست.

1. Maitreya

2. H. ui

3. Vaibhāṣika

4. Abhidharmakośa (Treasury of Abhidharma)

5. Karmasiddhiprakaraṇa (Investigation Establishing Karma)

6. Pañcaskandhakaprakaraṇa (Investigation into the five Aggregates)

مجموعه آثار آسُوگه (و / یا میتریه) و وسُوبندو عبارت‌اند از دانش‌نامه جامع و موجز آموزه بودایی (مانند یوگاچاره بهومی شاستره،^۱ مه‌ایانه سنگره،^۲ ابی‌درمه سموچییه)؛^۳ اباب منظوم و مختصر عمل یوگاچاره (مانند تری نشیکا،^۴ تری سَویا و نیردیشه،^۵ رساله‌های نظام‌مند و محوری درباره موضوعات یوگاچاره (مانند وینشتیکه،^۶ مدیاتته و بیباگه،^۷)؛ و تفاسیری درباره متون و رساله‌های معروف مه‌ایانه مانند سدرمه پوندریکه،^۸ (لوئس)^۹ و سوتره‌های وجره‌چیدکه^{۱۰} (سوره الماس).

از آن‌جا که در سندی نیرموچنه سوتره آموزه‌های بسیار بلندی به چشم می‌خورد، معقول است که زمان پیدایی این مفاهیم را در دوره‌ای، شاید قرن‌ها، قبل از پیدایی این کتاب بدانیم. و از آن‌جا که آسُوگه و وسُوبندو یک قرن یا بیش از یک قرن پس از پدیداری سندی نیرموکانه می‌زیستند، معقول نیز آن است که دیگران را در این اثنا پیرایندگان این مفاهیم بینگاریم. از این‌رو، بنیانگذار یوگاچاره بودن این دو برادر را، که مبتنی بر سنت است، می‌توان حداکثر نیمی از حقیقت دانست. به نقل از سنت، آسُوگه، پس از تعلیم دیدن نزد میتریه، وسُوبندو را به کیش یوگاچاره در آورد و معروف نیست که او شاگرد سرشناس دیگری داشته است. براساس سنت، دیگناگه،^{۱۱} معرفت‌شناس و منطقی بزرگ، و استرمی،^{۱۲} مفسر مهم و اولیه یوگاچاره، دو شاگرد بزرگ وسُوبندو هستند. این که این دو واقعاً وسُوبندو را روزی، روزگاری ملاقات کرده باشند روشن نیست (تحقیقات جاری آن را بعید می‌شمرد). محتمل است که آنان شاگردان معنوی او بوده‌اند و تنها به برکت آثار او یا معلمان با واسطه و از یاد رفته، آموختگان اویند. این دو شاگرد نماینده دو جهت اصلی تعالیم یوگاچاره‌اند.

تغییر و تحوّل یوگاچاره پس از وسُوبندو در دو جهت یا شاخه مهم بود: سنت منطقی - معرفت‌شناسانه،^{۱۳} که نمایندگان آن متفکرانی چون دیگناگه، درمه‌کریتی،^{۱۴} شاتره کشیته^{۱۵} و رتنه‌کریتی^{۱۶} هستند؛ و روان‌شناسی ابی‌درمه، که متفکرانی مانند

1. Yogācārahūmīśāstra

2. Mahāyānaśaṅgraha

3. Abhidharmasamuccaya

4. Triṃśikā

5. Trisvabhāvanirdeśa

6. Viṃśatikā

7. Madhyāntavibhāga

8. Saddharmapuṇḍarīka

9. Lotus

10. Vajracchedika

11. Dignāga

12. Sthiramati

13. logico-epistemic tradition

14. Dharmakīrti

15. Śāntarākṣita

16. Ratnakīrti

استرامتی، درمه پاله،^۱ سیوان زانگ^۲ (حدود ۶۵۹ م) و (نیز) رتنه کیریتی نماینده آندند. به موازات تأکید شاخه نخست بر مسائل معرفت‌شناسی و منطق، شاخه دیگر به اصلاح و شرح و بسط تحلیل ابی درمه، که وسوبندو و آسوگه آن را بسط دادند، پرداخت. جدایی این شاخه‌ها تمام عیار نبود، و بسیاری از بوداییان با تألیف آثاری به هر دو شاخه یاری رساندند. محض نمونه، دیگناگه در کنار آثاری در معرفت‌شناسی و منطق، تفسیری نیز بر ابی درمه گوشه و سوبندو نگاشت. قدر مشترک این دو شاخه دغدغه شدیدی بود که نسبت به فرایند شناخت، یعنی تحلیلی بر کیفیت ادراک حسی و تفکر، داشتند، اما رویکرد شاخه اخیر روان‌شناسانه و درمان‌گرایانه بود. هر دو شاخه ریشه همه مشکلات انسان را خطاهای شناختاری، که نیازمند تصحیح و درمان‌اند، دانستند.

مفاهیمی چند از یوگاچاره، که از مفاهیم بنیادی شاخه ابی درمه بود، از حملات شدید دیگر بوداییان در آمان نماند؛ به ویژه مفهوم آلیه و یجینانه^۳ را، به علت همانندی با مفاهیم هندویی آتمن^۴ (خود پایا و ثابت) و پَرَکرتی^۵ (ذات ازلی و جوهری که همه امور مادی، عاطفی و روانی از آن به وجود می‌آیند)، به باد انتقاد گرفتند. سرانجام، نقدها چنان استحکام داشتند که شاخه ابی درمه به تحلیل رفت. در پایان قرن هشتم، سنت منطقی - معرفت‌شناسانه و مکتب دو رگه‌ای، که آموزه‌های یوگاچاره را با اندیشه تتاگته گربه^۶ به هم آمیخت، شاخه ابی درمه را به مُحاق بردند. شاخه منطقی - معرفت‌شناسانه به برکت واژه چته سَتنانه،^۷ یا پیوستگی ذهن،^۸ به جای واژه آلیه و یجینانه، که تقریباً بار معنایی یکسانی دارند، از زیر بار بسیاری از نقدها شانه خالی کرد. [اما] رد پیوستگی به عنوان نماینده خود شی‌واره آسان‌تر از رد آلیه و یجینانه است. مکتب دورگه تتاگته گربه بیشتر از آن مکتب در معرض این اتهام بود که مفهوم خود را در آموزه‌هایش وارد کرده است. محض نمونه، مکتب دورگه تتاگته گربه را آشکارا پایا، خوشایند، خود، و ناب تعریف می‌کند. در بسیاری از متون تتاگته گربه، پذیرش خود (آتمن) را نمودار دستاوردی عالی می‌دانند. مکتب دورگه کوشید تا تتاگته گربه را با آلیه و یجینانه ترکیب کند. آثار کلیدی مکتب دورگه عبارت‌اند از لاٹوکاواتا سوتره،^۹ رتنه گوژوی باگه^{۱۰} (اوتتره)^{۱۱} و در چین بیداری ایمان.^{۱۲}

1. Dharmapāla

2. Xuanzang

3. ālayavijñāna

4. ātman

5. Prakṛti

6. Tathāgatagarbha

7. Cittasantāna

8. mindstream

9. Laōkāvatārasūtra

10. Ratnagotravibhāga

11. Uttaratantra

12. Awakening of Faith

در قرن ششم و هفتم در چین آیین بودا در چنبره چندین شکل متضاد یوگاچاره قرار داشت. شقاقِ بزرگ میان اشکال سنتی یوگاچاره و اشکال دورگهٔ تتاگته گربه در نهایت در قرن هشتم به نفع شکل دورگه از میان برخاست. این شکل اخیر را همه اشکال بعدی آیین بودای آسیای شرقی مسلم گرفتند. در تبت نیز مفاهیم یوگاچاره بررسی و دسته‌بندی شد. مکاتب نیانگمه و دزوغ چن^۱ شکل دورگه‌ای مشابه شکل دورگهٔ تتاگته گربه چینی اختیار کردند. جلگ پاس^۲ یوگاچاره را به اقسام مختلفی تقسیم کرد و آنها را تعالیمی مقدماتی در بررسی مادیمیکه پراسوجیکه،^۳ که آن را عالی‌ترین تعلیم بودایی می‌انگاشت، دانست. تبتی‌ها سنت منطقی - معرفت‌شناسی را چیزی غیر از یوگاچاره حقیقی شمردند و غالباً آن را سوترانتکه می‌خواندند.

۲. یوگاچاره در برابر ایده‌الیسم مابعدالطبیعی

نام‌گذاری این مکتب به یوگاچاره (عمل یوگا) به سبب چارچوب جامع و درمانی اعمال بود، اعمالی که به هدف بودی‌ستوه،^۴ یعنی شناختِ روشنی‌یافته، می‌انجامد. مراقبه^۵ به سان آزمایشگاه بود که در آن شخص می‌توانست کیفیت عملکرد ذهن^۶ را بکاود. یوگاچاره با رویکردهای مختلفی، از جمله مراقبه، تحلیل روان‌شناختی، معرفت‌شناسی (چگونه می‌دانیم که می‌دانیم، ادراک حسی چگونه عمل می‌کند، اعتبار معرفت به چیست)، دسته‌بندی کلاسیک و تحلیل کرماه‌ای، به مسئلهٔ دانستگی پرداخت.

آموزهٔ یوگاچاره در واژهٔ وجینه‌پتی‌ماتره، «شناخت و دگرهیج»^۷ (که غالباً به «تنها دانستگی»^۸ یا «تنها ذهن»^۹ ترجمه می‌کنند) به بیانی کوتاه و مختصر آمده است، که آن را گاه نشانهٔ نوعی از ایده‌الیسم مابعدالطبیعی تعبیر کرده‌اند؛ یعنی تنها ذهن واقعی است و هر چیزی جز آن مخلوقِ ذهن است. اما خود مکتوباتِ یوگاچاره‌ای چیزی کاملاً متفاوت می‌گویند. دانستگی^{۱۰} (ویجینانه)^{۱۱} نه راه‌حل یا واقعیت نهایی، بلکه ریشهٔ مشکلات است. این مشکل ناشی از فعالیت‌های متعارف ذهنی است و تنها با نابودی این فعالیت‌ها می‌توان بر مشکل فائق آمد.

1. Dzog chen

2. Gelugpas

3. Prāsaṅgika

4. bodhisattva

5. Meditation

6. Mind

7. nothing-but-cognition

8. Consciousness-only

9. mind-only

10. Consciousness

11. vijñāna

اساساً اگر تعالیم یوگاچاره را نه هشدارهای معرفت‌شناسانه ناظر به مشکلاتِ کرمه‌ای، بلکه گزاره‌های وجودشناختی بدانیم، تاب آن دارد که به غلط نمونه‌ای از ایده‌الیسم مابعدالطبیعی تفسیر شود؛ [اما] خاستگاه تأکید یوگاچاره بر شناخت و دانستگی، تحلیلی است که از کرمه دارد، نه نظریه‌پردازی مابعدالطبیعی. در این‌که چرا یوگاچاره ایده‌الیسم مابعدالطبیعی نیست، دو نکته را باید توضیح داد: معنای واژه «ایده‌الیسم» و تفاوت مهم بین طرز تلقی فیلسوفان هندی و غربی از فلسفه.

لفظ «ایده‌الیسم» تقریباً از زمان امانوئل کانت (اگرچه افراد دیگری چون جی. دبلیو. لایبنیتز پیش‌تر آن را به کار بردند) برای یکی از دو جریانی که در واکنش به فلسفه دکارت شکل گرفت، مقبولیت پیدا کرد. رنه دکارت به دو جوهر جدا از هم و درعین حال بنیادی در جهان اعتقاد داشت: مکان^۱ (جهان مادی دارای اشیای مکانمند) و اندیشه^۲ (جهان ذهن و مفاهیم). از آن پس، مکاتب مخالف جوهر واحدی را شالوده مابعدالطبیعی گرفتند، اما با آن‌که آن را جوهر نخستین تلقی کردند، جوهر دیگر را به رتبه‌های فرعی تحویل بردند. ماتریالیست‌ها تنها ماده را واقعیت نهایی خواندند، به طوری‌که اندیشه و دانستگی را ناشی از موجودات مادی (مانند حالات شیمیایی و مغزی) دانستند. ایده‌الیست‌ها در مخالفت با آن، ذهن و صور ذهنی را واقعیت نهایی دانستند و خاستگاه جهان مادی را ذهن شمردند. (محض نمونه، ذهن خدا، در تعبیر جی. بارکلی *esse est percipi* (موجودیت مدرکیت است)، یا مثل اعلی). ماتریالیست‌ها برای چرایی و چگونگی وجود اشیا دل به تبیین‌های مکانیکی و مادی سپردند، حال آن‌که ایده‌الیست‌ها در تبیین هستی نه تنها در جست‌وجوی غایات اخلاقی بلکه در جست‌وجوی غایات عقلانی هم بودند. ایده‌الیسم به معنای «idea-ism»، که کاربرد غالبی آن در معنای مثل افلاطون بود، با دلالت بر مُثُل اعلی، فراسوی جهان مادی و حسی رفت و با ارائه مُثُل (eidos) به ماده معنا و هدف بخشید. همان‌طور که ماتریالیسم در اثر پیشرفت علم مادی تقویت شد و مقبولیت عام یافت، گروندگان به اهداف الهیاتی و معنوی نیز به نحو فزاینده‌ای به ایده‌الیسم به عنوان معیار مخالف روی آوردند. و در زمانی کوتاه انواع متعددی ماتریالیسم و ایده‌الیسم رخ نمود.

ایده‌الیسم در عام‌ترین معنای آن هر دیدگاهی جز ماتریالیسم را فراگرفت که از این

رهگذر دیگر راهی برای اشتراک معنوی نماند. بر اساس این تعریف، بسیاری از انواع اندیشهٔ توحیدی و الهیاتی، گرچه ماده را واقعی دانستند، از انواع ایده‌آلیسم بودند، زیرا آنها نیز، با تکیه بر خالقِ ماده (در یکتاپرستی)^۱، یا با تکیه بر واقعیتی فراتر از ماده (در وحدتِ وجود)^۲ اذعان به امری واقعیتی‌تر از ماده داشتند. تجربه‌گروان متصلب نیز، که تنها تجربه و احساسات خود را واقعی شمردند، ایده‌آلیست بودند. از این‌رو، در «ایده‌آلیسم»، یکتاپرست‌ها، وحدت وجودی‌ها و ملحدان با هم وحدت دارند. در یک سرطیف، انواع مختلفی از ایده‌آلیسم مابعدالطبیعی تنها ذهن را واقعیت نهایی انگاشتند. [در نتیجه] جهان مادی یا پنداری غیرواقعی بود، یا به اندازهٔ خالقِ خود، یعنی ذهن، واقعی نبود. برای نلغزیدن به اصالتِ خود (که تقریری درون‌گروانه از ایده‌آلیسم مابعدالطبیعی است) ایده‌آلیست‌های مابعدالطبیعی ذهن برتر را مُدرک و خالق جهان انگاشتند.

نوع محدودترِ ایده‌آلیسم معرفت‌شناسانه است، که می‌گوید از آن‌جا که معرفت به جهان تنها در ظرفِ ذهن تحقق می‌یابد، شناختِ اشیای طبیعی محققِ آن‌چنان که واقعاً هستند امکان ندارد، اما شناختِ اشیای طبیعی محققِ تنها آن‌چنان که در صورت‌های ذهنی نمودار می‌شوند، امکان‌پذیر است. ایده‌آلیست‌های معرفت‌شناس، به دلیل آن‌که برای ماده وجود جوهری قائل‌اند، احتمالاً ماتریالیست‌های وجودشناختی‌اند؛ آنان ممکن است حتی بپذیرند که حالاتِ ذهنی دست‌کم تاحدی ناشی از فرایندهای مادی است. آنان تنها انکار می‌کردند که بتوان خودِ ماده را مستقیماً بدون واسطه صورت‌های ذهنی شناخت. اگرچه شناختِ ماده فی‌نفسه امکان ندارد، اما به وجودِ ماده و خواص آن می‌توان شناخت پیدا کرد، آن هم از راه استنتاج مبتنی بر سازگاری‌هایی که اشیای مادی از طریق آن در ادراکِ حسی صورتِ ذهنی پیدا می‌کند.

در ایده‌آلیسم متعالی نه تنها ماده، بلکه خود نیز در عمل شناختاری متعالی است. ایده‌آلیست‌های متعالی‌ای همانند کانت و هوسرل، «متعالی»^۳ را سازندهٔ تجربه شمردند، اما خود آن را متعلق تجربه ندانستند. چشم، به عنوان مثالی معمولی و متعارف، شرط دیدن است ولو این‌که چشم خود را نمی‌بیند. می‌توان، با استفاده از بینایی و استنتاجاتِ از آن، به نقشی که چشم در دیدن دارد، شناخت پیدا کرد، هرچند چشمانِ خود را هرگز

نبینیم. همین‌طور، اشیا در ذاتِ خود و خودِ متعالی را می‌توان شناخت، اگر روش‌های درستی را در کشفِ شرایط سازندهٔ تجربه به کار بگیریم، هرچند خود این شرایط در تجربه ظاهر نمی‌شوند. حتی با صدرنشینی موضوعاتِ معرفت‌شناسانه، علایقِ وجودشناختی‌ای، چون مرتبهٔ خود و موضوعات، واقعاً در معرضِ از بین رفتن‌اند. فلسفهٔ غرب به‌ندرت از این دیدگاه وجودشناختی دست می‌کشد. به کسانی که خود و موضوعات آن را تنها از راه عقل قابل شناخت دانستند و چنین عقلی را علت و غایتِ وجود آنها شمردند - از این‌رو اساس هر چیزی را از نظر معرفت‌شناسی و وجودشناسی ذهن و صور ذهنی آن تلقی کردند - ایده‌آلیست مطلق نام نهادند، مانند اف. دبلیو. جی. وُن. شلینگ،^۱ جی. دبلیو. هگل^۲ و اف. اچ. برادلی^۳؛ زیرا تنها چنین صوری مطلق‌اند و هر صورت دیگری در نسبت به آنها است.

غیر از موضع ایده‌آلیست‌های معرفت‌شناس، فصل مشترک همهٔ مواضع مذکور، از جمله موضع ماتریالیست‌ها، دیدگاه وجودشناختی آنان است. دغدغهٔ آنان نه تنها کندوکاو در ماهیتِ وجودشناختی خودِ شناسا است، بلکه به جایگاه و مرتبهٔ وجودشناختی متعلق‌های حس و فکر نیز می‌پردازند. جریان اصلی فلسفهٔ غرب، از زمان افلاطون و ارسطو، وجودشناسی و مابعدالطبیعه را غایتِ تلاش فلسفی دانسته‌اند، و حال آن‌که نقش معرفت‌شناسی چیزی بیش از زمینه‌چینی برای به‌دست آوردن و موجه گردانیدن تحقیقات و التزامات جهان‌شناختی نبود. از آن‌جا که بسیاری از تندروری‌های فلسفه، همانند شکاکیت، اصالت‌نفس^۳ و سفسطه، را برخاسته از پرسشگری بسیار فعالِ معرفت‌شناسی دانسته‌اند، غالباً به معرفت‌شناسی به دیده تردید نگریسته‌اند و در بعضی از تنسیق‌های الهیاتی به نفع ایمان آن را یکسره غیر ضروری شمرده‌اند. وجودشناسی اصلی و اساسی است و معرفت‌شناسی فرعی یا بی‌ارزش است.

۳. نقش معرفت‌شناسی

فرد در فلسفهٔ هندی به آن روی سکه چشم دوخته است. معرفت‌شناسی^۵ (پُرمانه‌واده)^۶ اصلی است، نه تنها از این حیث که باید پیش از انجام هر نوع تلاش فلسفی دیگر به آن

1. F.W.J. Von Schelling
4. solipsism

2. G.W.F. Hegel
5. Epistemology

3. F.H. Bradley
6. Pramānavāda

پرداخت، بلکه بیان محدودیت‌های مدعیات مابعدالطبیعی آدمی بر عهده شاخص‌هایی است که فرد در معرفت‌شناسی اثبات می‌کند. فرد باید پیش از طرح هر مدعایی نشان دهد که بر چه مبنایی می‌توان چنین مدعیاتی را توجیه و ثابت کرد. هندوان تا آن‌جا پیش رفتند که گفتند در بحث با مخالفان باید در آغاز مبنای مشترک معرفت‌شناختی یافت، که هر بحث معناداری تنها بر پایه آن ممکن است.

از آن‌جا که وجودشناسی^۱ (پرمیه)^۲ هر فردی مبتنی است بر آنچه معرفت‌شناسی وی مجاز می‌دارد، بسیاری از مکاتب هندی کوشیدند تا در فهرست ابزار معتبر شناخت (پرمانه)^۳ ابزارهایی را قرار دهند که مدعیاتشان را هموار و آسان می‌کند. محض نمونه، هندوان کتاب‌های مقدس خود را ابزار معتبر شناخت دانستند؛ هندی‌های دیگر، مانند بوداییان و جین‌ها، حجیت کتاب‌های مقدس هندوان را مردود شمردند. از این‌رو، هندو در بحث با بودایی و جین نمی‌تواند به حجیت کتاب‌های مقدس خود استناد کند، بلکه باید مبنای معرفت‌شناسانه مشترکی بیابد. در ارتباط با آیین بودا، مبنای مشترک ادراک حسی^۴ و استنتاج^۵ بود، و در ارتباط با آیین جین، تنها استنتاج مبنای مشترک بود. جز مکتب جین، سایر مکاتب ادراک حسی را ابزار معتبر شمردند، یعنی معرفت حسی معتبر است (در صورتی که آن را بی‌خطا یا غیرتوهم‌زا بینگاریم). می‌توان به چیزی که اکنون به مشاهده در نیامده، اما علی‌الاصول مشاهده‌پذیر است، از راه استنتاج معرفت یافت. شخص بی‌آن که الآن آتش را ببیند، با دیدن دودی روی تپه می‌داند که باید در آن‌جا آتش وجود داشته باشد، زیرا هم آتش و هم دود علی‌الاصول مشاهده‌پذیرند و میان دود و آتش رابطه ضروری^۶ (ویاپتی)^۷ مشهود وجود دارد (به این عبارت توجه کنید: هیچ دودی بدون آتش وجود ندارد). اگر فرد در نزدیکی آتش روی تپه قرار داشت، می‌توانست آتش را مشاهده کند. اما فرد نمی‌تواند درباره اشیا بی‌آن که به ادراک حسی در نمی‌آیند، مانند اسپ تک‌شاخ، استنتاج معتبری داشته باشد؛ از آن‌جا که رابطه ضروری مشاهده‌پذیر در این مورد دست‌نیافتنی است، فرد نمی‌تواند استنتاج کند که اسپ تک‌شاخ روی تپه است. بنابراین، ادراک‌پذیری حسی مؤلفه ضروری هم ادراک حسی و هم استنتاج است. برای مثال، به نظر بوداییان، این در مورد هر معرفت معتبری

1. ontology

2. Prameya

3. Pramāṇa

4. Perception

5. inference

6. necessary relation

7. vyāpti

صادق است. برای آن که به برکت معیارهای مبتنی بر منطق بودایی چیزی را «واقعی»^۱ (دَرویه)^۲ بدانیم، شیء باید نتیجه مشاهده‌پذیر ایجاد کند. در میان خود بوداییان این دیدگاه وجود داشت که تنها هنگامی که چیزی نتیجه مشاهده‌پذیر ایجاد کند امری واقعی است (دیدگاه سوترانتیکه)^۳، یا اگر چیزی در یک لحظه در حین وجودش نتیجه مشاهده‌پذیر ایجاد کند می‌توان آن را واقعی دانست (دیدگاه سرواستی‌واده)^۴. اما عموماً می‌گویند چیز واقعی باید اثر علی (کارتَه)^۵ مشاهده‌پذیر داشته باشد. این اقوال در تبیین محوریت ادراک حسی و دانستگی در نظریه یوگاچاره به ما کمک می‌کنند.

شاخه منطقی - معرفت‌شناسانه یوگاچاره فرق فارق میان ادراک حسی و استنتاج درافکنده است. ادراک حسی عبارت است از شناخت حسی از جزئیات منحصر به فرد، لحظه‌ها و جدا از هم. استنتاج عبارت است از کلیات زبانی و مفهومی، زیرا کلمات معنادار و ارتباطی‌اند، آن هم تنها تا حدی که کلمات دسته‌های کلی را نام‌گذاری می‌کنند و در آنها سهیم هستند و به کاربرندگان زبان عموماً این دسته‌های کلی را می‌فهمند و در آن سهیم‌اند. صدق یا کذب استنتاجات بسته به آن است که دقیقاً چگونه به جزئیات حسی نزدیک می‌شوند. اما حتی هنگامی که استنتاجات از نظر زبانی صادق‌اند، نسبت به احساساتی که به آن نزدیک می‌شوند هنوز تنها صدق نسبی^۶ (سامه‌ورتی)^۷ دارند. برخلاف استنتاج، احساس (و تنها احساس) فراتر از زبان است. شناخت حسی تهی از پوشش زبانی یا احکام نظری (سماروپه)^۸ شناخت درست است و دقیقاً، نه تقریباً، صادق است (پَرَمارت)^۹. با آن که به نظر می‌رسد این نظر دارای مدعیات مابعدالطبیعی درباره مقولاتی مانند جزئیات و کلیات، احساس و زبان است، در حقیقت حکم به این است که باید شناخت اشیا آن‌چنان که واقعاً هستند بدون تحمیل هر نوع احکام مابعدالطبیعی یا چهارچوب مفهومی هرچه باشد، انجام گیرد. امر شناختاری و معرفتی، نه مابعدالطبیعی، در معرض از بین رفتن است. حقیقت فراسوی بیان است، نه به دلیل آن که آن حقیقت امری بیان‌ناپذیر و در بیرون یا پس تجربه انسان ساکن است، بلکه خود از جنس تجربه حسی انسان است که واقعیت منحصر به فرد لحظه‌پایی آن را نمی‌توان به زبان یا مفاهیم ثابت و کلی تحویل بُرد.

1. real

2. dravya

3. sautrāntika

4. sarvāstivāda

5. kāraṇa

6. true relative

7. samvrti

8. samāropa

9. Paramārth

۴. تفوق معرفت‌شناسی

دغدغه‌های معرفت‌شناسانه بر فلسفه هندی و به‌ویژه بر فلسفه بودایی سایه افکنده است. ادعای بسیاری از متون بودایی آن است که فهم عالی هیچ ارتباطی با وجودشناسی ندارد، و پرداختن به وجود یا ناوجود (آستی‌ناستی،^۱ باواباه^۲) خطایی مقولی و گمراه‌کننده است. آنها آشکارا بیان می‌کنند که موارد مهمی چون تهیگی^۳ و نیروانه^۴ هیچ ارتباطی با وجود و ناوجود، یا بودن و نابودن ندارند و از این رهگذر عموماً از تأمل وجودشناختی آن مفاهیم روی‌گردان‌اند. آنها همچنین هشدار می‌دهند که ما نمی‌توانیم معنای عالی‌تر وجود یا هستی را که چنین اموری در تحت آن و یا مستهلک درآیند، تصور کنیم. هدف بودایی بنای وجودشناسی‌ای کامل‌تر نیست. هدف اصلی آن هماره رفع نادانی است. از این‌رو، بوداییان، با بی‌ثمر یا زیانبار شمردن نظریه‌پردازی (ترکه)^۵ وجودشناختی و مابعدالطبیعی، غالباً آن را به حال تعلیق در می‌آورند، و هماره شناخت درست^۶ (سمیگ جنیانه)^۷ را می‌ستایند. حتی مادیمیکه‌ها، که در عملی بودن قسمت اعظم معرفت‌شناسی بودایی تردید دارند، تأکید می‌کنند که باید درک کنیم که کجا خطا وجود دارد و در نتیجه باید شیوه‌شناسایی خود را تصحیح کنیم. به بیانی روشن، دغدغه آیین بودا دیدن است، نه بودن؛ معرفت‌شناسی است، نه وجودشناسی.

هیچ متنی یوگاچاره هندی‌ای تاکنون آشکارا ادعا نکرده است که جهان مخلوقی ذهن است. آنها ادعا می‌کنند که ما تفسیرهای فرافکنانه از جهان را با خود جهان خلط می‌کنیم، یعنی ساخت‌های ذهنی خود را جهان می‌انگاریم. در این متون، واژگان مربوط به این بحث به اندازه تحلیل آنها از غنا برخوردارند که نام تعداد کمی از آنها را ذکر می‌کنم: کلپنا^۸ (ساخت مفهومی فرافکنانه)،^۹ پری‌کلپه^{۱۰} و پری‌کلپته^{۱۱} (ساخت‌های موهوم همه‌جا حاضر)، ابوته‌پری‌کلپه^{۱۲} (تصور چیزی در مکانی که نیست)، پربینچه^{۱۳} (کثرت ساخت‌های مفهومی). شناخت درست برداشتن موانع است که از این رهگذر ما شرایط علی وابسته

1. astināsti

2. bhāvābhāva

3. emptiness

4. nirvāṇa

5. tarka

6. correct cognition

7. samyagjñāna

8. kalpanā

9. Projective conceptual construction

10. Parikalpa

11. Parikalpita

12. abhūtaparikalpa

13. Prapañca

را به همان طریقی که واقعاً واقع می‌شوند، می‌بینیم (یتابوتم).^۱ یوگاچاره شرایط علی را شرایطی شناختاری می‌داند، نه مابعدالطبیعی؛ آنها شرایط ذهنی و حسی‌اند که احساسات و اندیشه‌ها به برکت آنها رخ می‌دهند. شرایط علی ماشین‌های مابعدالطبیعی خالق یا میدانی نامحسوس نیستند. معلوم و متعلق شناخت درست را به طرز نیکویی تتتا،^۲ یا «چینی»^۳ می‌نامند، که این متون آشکارا بیان می‌دارند آن چیزی متحقق نیست، بلکه تنها کلمه‌ای است (پرجنیاپتی ماتره).^۴

اهمیت مطالب مذکور برای فهم یوگاچاره آن است که توجه یوگاچاره به موضوعات حسی و شناختاری با تفکر بودایی همخوانی دارد و این توجه معرفت‌شناسانه است نه مابعدالطبیعی. یوگاچارین‌ها در سخن گفتن از موضوعات، موضوعات شناختاری را در نظر دارند، نه موجودات مابعدالطبیعی را. آنان به‌جای ارائه وجودشناسی‌ای تازه، می‌کشند که آلودگی‌ها^۵ و گرایشها^۶ (آشروه،^۷ آتوشیه^۸) را از ریشه برکنند، چراکه آنها افراد را وامی‌دارند که چنین ساخت‌های نظری ایجاد کنند و به آنها دلبسته باشند. به نظر یوگاچاره، همه وجودشناسی‌ها ساخت‌های معرفت‌شناسانه‌اند. بنابراین، برای فهم ماهیت کارکرد شناخت باید پی ببریم که چگونه و چرا افراد دلبسته وجودشناسی‌هایی‌اند که خود ساخته‌اند. دلبستگی وجودشناختی نشان از بیماری فرافکنی شناختاری دارد (پرتی‌بیمبه^۹ و پرتی‌کلپته^{۱۰}). بررسی دقیق متون یوگاچاره آشکار می‌کند که آنها تنها زمانی که بخواهند در مدعیات وجودشناختی تردیدی درافکنند، به طرحشان می‌پردازند. خاستگاه چنین سکوت وجودشناختی آن است که اگر یوگاچاره توصیفی مابعدالطبیعی ارائه می‌داد، مفسران در آن تصرف می‌کردند، مفسرانی که گرایش‌های آنان واقعیت را آن‌چنان که می‌خواهند برون‌فکنی می‌کند، و از این رهگذر آن توصیف را به نظریه پیش‌انگاشته‌ای که از واقعیت دارند، تحویل می‌بردند. چنین تحویل‌گرایی فرافکنانه مشکل و تعریفی و جینه‌پتی‌ماتره است: یعنی خلط بین فرافکنی‌های فرد و متعلق فرافکنی‌ها.

و سوبندو در کتاب تری‌نشیکا^{۱۱} (سی‌آیه) می‌گوید اگر کسی به تصویری که از مفهوم

1. yathābhūtam

2. tathatā

3. suchness

4. Prajñaptimātra

5. Predilection

6. Proclivity

7. āśrava

8. anuśaya

9. Pratibimba

10. Parikalpita

11. Triṃśikā

ویجیه پتی ماتره دارد، دلپسته باشد آن‌گاه نخواهد توانست حقیقتاً به فهم ویجینیا پتی ماترا نایل آید (آیه ۲۷ [۱۹۸۴]). شناختِ روشنی‌یافته بدونِ هر نوع خطای شناختاری را نیرویکل پجینانه^۱ یا «شناخت بدون ساخت‌های تخیلی»^۲، یعنی بدون پوشش مفهومی تعریف می‌کنند. عجیب آن‌که مفسران و مخالفان یوگاچاره با آن‌که نتوانستند از فرافکنی تحویل‌گرایانه نظریه‌های مابعدالطبیعی به آنچه یوگاچارین‌ها می‌گویند امتناع ورزند، یوگاچاره را بر حق می‌دانستند و مطرح می‌کردند که فهم تعالیم واقعی یوگاچاره بسیار دشوار است. اگر تحلیل‌های معرفت‌شناسانه یوگاچاره را به نظریاتی مابعدالطبیعی تفسیر کنیم به برداشتی اساساً نادرست از طرح آنها دست زده‌ایم.

دلایل یوگاچاره شباهتِ فراوانی به دلایل ایده‌آلیست‌های معرفت‌شناس دارد. در اوایل قرن بیستم، دانشمندان غربی با اذعان به آن شباهت‌ها یوگاچاره را با کانت مقایسه کردند. دانشمندان متأخرتر بر آنند که حتی پدیدارشناسی هوسرل به یوگاچاره نزدیک‌تر شده است. در واقع، شباهت‌های خیره‌کننده‌ای، برای مثال از یک طرف میان توصیفِ هوسرل از نوئز^۳ (دانستگی‌ای که حوزه شناختاری‌اش را تصویر می‌کند) و نوئم^۴ (موضوع شناختاری ساخته شده)، و از طرف دیگر، تحلیل یوگاچاره از مُدرک (شناختاری) و مدرک (گراکه^۵ و گرایه^۶) وجود دارد. اما تفاوت‌های مهمی نیز میان افکار فیلسوفان غربی و یوگاچاره وجود دارد؛ تفاوت بسیار آشکار آن‌که کانت و هوسرل به مفاهیم علیت اهمیت نمی‌دهند، حال آن‌که یوگاچاره نظریه‌های علی نظام‌مند و پیچیده ارائه داد و آن را از مهم‌ترین نظریه‌ها دانست. کرمه یا روشن‌شدگی هیچ نظیری در نظریه‌های غربی ندارد، حال آن‌که این مفاهیم کاملاً توجیه‌گر هر نظریه و عمل یوگاچاره‌ای‌اند. سرانجام، غایت فلسفه‌های غربی آن است که به بهترین نحو ممکن از عهده دسترسی به قلمرو وجودشناختی برآیند (دست‌کم اذعان به وجودش کافی است)، حال آن‌که یوگاچاره با تمام وجود نقاد آن غرض است. همان‌قدر که ایده‌آلیست‌های معرفت‌شناس می‌توانند رئالیست‌های نقاد باشند، یوگاچاره را می‌توان نوعی از ایده‌آلیسم معرفت‌شناسانه انگاشت، مشروط به آن‌که نتیجه استدلال آن نه ایجاد تعهد یا نظریه وجودشناختی اصلاح‌شده، بلکه اصراری بود تا ما توجه خود را از شرایط معرفت‌شناسانه و

1. nirvikalpajñāna

2. Cognition without imaginative construction

3. noesis

4. noema

5. grāhaka

6. grāhya

روان‌شناسانه‌ای که ما را وامی‌دارد تا نظریه‌های وجودشناختی بسازیم و به آن دلبسته باشیم، رویگردانیم.

۵. کرمه

کلید نظریهٔ یوگاچاره در اندیشه‌های کرمه‌ای قرار دارد که آنها را آیین بودا به ارث برده و سرانجام آن را به نحو موشکافانه‌ای از نو تفسیر دینی کرده است. کرمه، همان‌طور که متون کهن بودایی تبیین کردند، سبب رنج و نادانی است و در برگیرندهٔ هر فعالیت بدنی، زبانی، یا ذهنی مبتنی بر نیت است. از آن‌جا که عامل بسیار مهم نیت است و نیت شرطی شناختاری است، هر عامل غیرشناختاری باید لزوماً فاقد نیت و غیرکرمه‌ای باشد. از این رو، طبق تعریف، هر عامل غیرشناختاری هیچ اثر یا پیامد کرمه‌ای نمی‌تواند داشته باشد. و از آن‌جا که هدف آیین بودا غلبه بر نادانی و رنج از راه نابودی تأثرات کرمه‌ای است، آنان استدلال کردند که آیین بودا تنها به تحلیل و تصحیح هر آن چیزی می‌پردازد که در حوزهٔ شرایط شناختاری رخ می‌دهد. از این رو، مسائل مربوط به واقعیت‌نهایی که امری غیرشناختاری است، ارتباطی به حل مشکل کرمه ندارد. به علاوه، یوگاچارین‌ها بر شناختاری بودن مقولاتی چون ماده (دوپه)^۱ تأکید می‌ورزند. ماده طبقه‌بندی انتزاعی رنگ‌ها، ترکیب‌ها و صداهایی است که از راه فعالیت‌های ادراکی حسی متعلق تجربه واقع می‌شوند و تنها در این حد و حدود است که آنها متعلق تجربه و ادراک حسی‌اند و از لحاظ مسلکی ادراک می‌شوند. و از این رهگذر متعلق دلبستگی قرار می‌گیرند، و تنها در این حد و حدود است که آنها از اهمیت کرمه‌ای برخوردارند. افعال مبتنی بر نیت دارای انگیزه‌ها و نتایج اخلاقی نیز هستند و از آن‌جا که علل شکل‌دهندهٔ معلول‌های خود هستند، عمل با نیت سالم ثمرات سالم به بار می‌دهد، و نیت ناسالم موجود معلول‌های ناسالم‌اند.

آیین بودا، برخلاف بُعد کرمه‌ای شناخت، عناصر مادی (دوپه) را از نظر کرمه‌ای خنثا دانست. مشکل مادیات اشیای مادی نیست، بلکه روان‌شناسی تصاحب (اوپادانه)^۲ – تشنگی، آزمندی، تعلق، دلبستگی – است که مفاهیم و ادراکات حسی ما انباشته از چنین اموری است. مادیات طلا نیست که خاستگاه مشکلات است، بلکه تصورات ما از

ارزش طلا و نتیجه آن تصورات، یعنی گرایش‌ها و افعال ما، مشکلات را به بار می‌آورد، تصوراتی که در تجارب پیشین کسب شده‌اند. شخص در پی تماس مکرر با تصورات و شرایط شناختاری در وضعیتی قرار می‌گیرد که از روی عادت به روشی مشابه به اوضاع و احوال مشابه عکس‌العمل نشان می‌دهد. سرانجام این عادات و تأثرات در اثر شرطی شدن و پیش‌نیاز شدن تجسم پیدا می‌کنند. به نظر بوداییان، این فرایند شرطی سازی تجسم یافته (سنسکاره)^۱ به یک دوره زندگی محدود نمی‌شود، بلکه به بیش از چند دوره تعلق دارد. سنساره^۲ (دایره زنجیره زاد و مرگ) قانون کرمه‌ای این تکرار و وقوع مجدد عادات شناختاری تجسم یافته در وضعیت‌ها و اشکال جدید زندگی است.

به نظر همه بوداییان، سنساره از فرایند حسی ساده پیروی می‌کند و ما به واسطه آن شرطی می‌شویم: احساسات خوشایند که آرزو می‌کنیم ماندگار باشند یا تکرار شوند؛ احساسات دردناک که آرزوی نابودی یا اجتناب از آنها را داریم؛ خوشی و رنج؛ پاداش و مجازات؛ پسند و ناپسند. عادات (واسنا)^۳ کرمه‌ای این‌گونه ساخته می‌شوند. از آن‌جا که چیزی پایدار نیست، حفظ یا تکرار همیشگی احساسات خوشایند امکان ندارد و از احساسات رنج‌آور (مانند بیماری و مرگ) برای همیشه نمی‌توان گریخت. اما در تلاش برای دستیابی به خود پایدار برای خود ما امور پایدار را از هر نوعی، از خدا گرفته تا ارواح، برای ذوات تصور می‌کنیم. به اعتقاد ما، اگر پایداری چیزی را اثبات کنیم آن‌گاه احتمال پایداری ما نیز خواهد بود. اختلاف میان تجربه ناپایدار و متحقق ما و آرزوی ما به اهداف پایدار مطلوب هر چقدر بزرگ‌تر باشد، ما بیشتر متحمل رنج می‌شویم و گرایش (انویشیکه)^۴ نسبت به فرافکنی امیال ما در جهان بیشتر می‌شود. دلهره نداشتن خود و هر رنج شناختاری و کرمه‌ای که آن ایجاد می‌کند در یوگاچاره چندین نام دارد که از آن جمله‌اند: جیناورنه^۵ (مانع شناخت‌پذیری، یعنی تعلق خاطر به خود که ما را از دیدن اشیا آن‌گونه که هستند بازمی‌دارد) و ابوته پرکیله^۶ (تصور وجود چیزی، مانند خود یا پایداری، در مکانی که نیست).

۶. انبار و رسیدن کرمه

بوداییان پیشین، به ویژه بوداییان پیرو مکتب ابی‌درمه، برای توصیف و تحلیل علل و

1. saṃskāra

2. saṃsāra

3. vāsanā

4. anuśāya

5. jñeyāvaraṇa

6. abhūtaparikalpa

شرایط کرمه در پرتو تخم‌ها (بیجا)^۱ واژگان استعاره‌ی پیچیده‌ای ارائه داده بودند. دقیقاً همان‌طور که گیاه با ریشه‌های نامرئی از دل زمین سر بر می‌آورد، همین‌طور نیز تجارب کرمه‌ای نامرئی و فاسدشده پیشین در ذهن می‌روید. دقیقاً همان‌طور که گیاه به یمن تغذیه مناسب می‌روید، همین‌طور نیز عادات کرمه‌ای در علل و شرایط شایسته به‌صورت تجاربی جدید سر بر می‌آزند. دقیقاً همان‌طور که گیاهان، در اثر تولید تخم‌های جدید و فرو رفتن دوباره در زمین، ریشه می‌گیرند و با رویش دوباره گیاهی همانند آن نوع به بار می‌نشینند، همین‌طور نیز افعال کرمه‌ای با بار دادن ثمر سالم و ناسالم، تخم‌های بالقوه نوع بعدی و مشابه فعل و شناخت می‌شوند. همان‌طور که گیاهان تنها نوع خود را دوباره می‌رویاندند، افعال کرمه سالم یا ناسالم نیز نوع متناسب با خود را تولید می‌کنند. این دایره و نیز دایره تکرار شونده زادومرگ (سنساره) عبارت‌اند از استعاره فرایند و جریان شرطی‌سازی شناسایی. از آن‌جا که یوگاچاره آموزه لحظه‌پایی بودایی را قبول دارد، می‌گویند عمر تخم‌ها تنها یک آن است و در همان آن تخم‌ها علت تخم مشابه بعد از خود می‌شوند. تخم‌های لحظه‌پا در زنجیره‌های متوالی علی به هم رشته‌اند و هر تخم لحظه‌پا حلقه‌ای از زنجیره علل و معلول‌های کرمه‌ای است.

تخم‌ها اساساً به دو نوع سالم و ناسالم تقسیم می‌شوند: تخم‌های ناسالم عادات شناختاری اکتسابی‌اند و مانع نیل آدمی به روشن‌شدگی‌اند. تخم‌های سالم، یا تخم‌های پاک و نیالوده، با ایجاد تخم‌های پاک‌تر، آدمی را به روشن‌شدگی نزدیک‌تر می‌کنند. عموماً یوگاچاره میان تخم‌های درونی (شرطی‌سازی شخصی) و تخم‌های بیرونی (شرطی‌شده توسط دیگران) تمایزی درافکنده است. تخم‌های خود فرد را می‌توان در معرض شرایط بیرونی (تخم‌های بیرونی)، اعم از شرایط سودمند و زیان‌آور، قرار داد و از این رهگذر آنها را تغییر داد و یا اصلاح کرد. وجود شرایط فسادآور تخم‌های ناسالم فرد را فزونی می‌بخشد، و حال آن‌که وجود شرایط سالم، مانند گوش سپردن به تعلیم درست^۲ (سدرمه)^۳، تخم‌های سالم فرد را تحریک می‌کند و فزونی می‌دهد، و از این رهگذر آن شرایط ناسالم تخم‌های ناسالم را کاسته و عاقبت آنها را از بین می‌برند.

در مورد شرطی‌سازی کرمه‌ای در کنار استعاره تخم، استعاره «معطر کردن» (واستا)^۴

1. bījā

2. correct teaching

3. saddharma

4. vāsana

است. لباس در معرض بویِ عطرِ عطراگین می‌شود. همین‌طور متعلقی تجربه فرد را از نظر رفتار و ذهن شرطی می‌کند. این شرطی‌سازی عاداتِ کرمه‌ای ایجاد می‌کند؛ دقیقاً همان‌طور که می‌توان رایحه را از لباس زدود، می‌توان شرطی‌شدگی فرد را نیز از عاداتِ عطراگین پاک کرد. معمولاً از سه نوع «معطر کردن» بحث می‌شود: عاداتِ زبانی و مفهومی؛ عاداتِ منفعت‌طلبانه و آزمندانه (آتمه‌گراه)،^۱ یعنی اعتقاد به خود و هر آنچه در ارتباط با خود است؛ و عاداتی که خاستگاه وضعیت‌های بعدی زندگی است (باواؤگواسنا)،^۲ یعنی پیامدهای کرمه‌ای درازمدتِ بعضی از فعالیت‌های کرمه‌ای.

ادبیات یوگاچاره از ربط و نسبت میان تخم‌ها و معطر کردن بحث می‌کند. بعضی، تخم‌ها و معطر کردن را واقعاً دو لفظ برای یک چیز، یعنی عاداتِ اکتسابی کرمه، می‌دانند. دیگران تخم‌ها را صرفاً معلولِ معطر کردن می‌انگارند، به طوری که هر شرطی‌سازی از راه تجربه کسب می‌شود. بعضی دیگر نیز «تخم» را حاکی از زنجیره‌هایی از عادات شرطی‌ای دانستند که فرد پیش‌تر واجد آنها بود (خواه این عادات در این زندگی کسب شده باشند، خواه در زندگی قبلی، و یا حتی «بی‌آغاز» باشند)، حال آن که «معطر بودن» به تجارب گذشته فرد اشاره دارد و آن تجارب یا تخم‌های فرد را آلوده می‌کند یا آن را اصلاح می‌کند. «بی‌آغازی»^۳ را می‌توان به صورت نتیجه قهری اصطلاح «تعالی»^۴ هوسرل درک کرد، یعنی سلسله علی‌ای که تجربه موجود را می‌سازد و علت اصلی آن در این تجربه ناآشکار است. بعضی استعداد و ظرفیت فرد را در روشن‌شدگی تماماً بسته به نوع تخمی که از قبل واجد بوده، دانستند؛ معطر بودن صرفاً عاملی شتاب‌دهنده است، لکن فردی که از قبل صاحب تخم‌هایی نباشد نخواهد توانست تخم‌های سالم را تدارک کند. موجودات به کلی تهی از تخم‌های سالم را ایچنتی‌کس (اصلاح‌ناپذیر) خواندند؛ چنین موجوداتی هرگز به روشن‌شدگی نمی‌رسند. بعضی دیگر از بوداییان مهاییانه، به‌زعم آن که این قول ناقص اظهار نظر مهاییانه درباره نجات همگانی است، آموزه اصلاح‌پذیری را به باد انتقاد گرفتند.

علت کرمه‌ای بیماری بنیادین (دوکه)^۵ میلی است که در بدن، گفتار، یا ذهن نمودار می‌شود. بنابراین، یوگاچاره صرفاً بر فعالیت‌های شناختاری و ذهنی مبتنی بر نیت، یعنی

1. ātmagrāha

2. bhāvāōgavāsana

3. Beginningless

4. transcendental

5. duḥkha

فعالیت‌های دانستگی، تأکید داشت، زیرا آن‌جا را خاستگاه مشکل نشان داد. آیین بودا پیوسته نادانی و تشنگی را علل اصلی و اولیه رنج و تولد مجدد می‌دانست. یوگاچاره به منظور برچیدن آن علل به ترسیم این کارکردهای ذهنی پرداخت. از آن‌جا که این چنین نقشه‌هایی نیز مخلوق ذهن‌اند، عاقبت‌الامر، در روند برچیدن، از آنها نیز باید دست‌شست، لکن باید از ارزش درمانی آنها در تحقق روشن‌شدگی استفاده کرد. این مصلحت‌اندیشی موقتی آیین بودا، دیدگاهی است که رد پای آن را می‌توان در خود بودا نشان داد. یوگاچارین‌ها روشن‌شدگی را ناشی از نابودی بنیاد شناختاری (آشریه‌پژورتی)^۱، یعنی نابود کردنِ فرافکنی‌ها و تخیلاتِ مفهومی که اساس فعالیت‌های شناختاری ما هستند، توصیف کردند. این نابود کردنِ روشِ بنیادیِ شناخت را از دانستگی (ویجنیانه)^۲ تشخیص (به جنیانه)^۳ (معرفت مستقیم) تبدیل می‌کند. پیشوندِ vi، که معادل dis در زبان انگلیسی (dis-tinguish, dis-criminat) است، به معنای دو شعبه کردن یا جدا کردن است. معرفت مستقیم را غیر مفهومی (نیروی کلّه)^۴، یعنی تهی از پوشش تفسیری تعریف کردند.

۷. ماده و تصاحب شناختاری

عناصر مادی برای فهم آن که چرا یوگاچاره ایده آلیسم مابعدالطبیعی نیست، نمونه مهمی‌اند. هیچ متن یوگاچاره‌ای نیست که ماده (روپه) را به عنوان مقوله معتبر بودایی انکار کند. برعکس، یوگاچارین‌ها ماده را در تحلیل خود وارد می‌کنند و رویکرد آنان به ماده کاملاً در سنت بودایی ریشه دوانده است. متون بودایی غالباً به جای واژه «ماده» از «تماس حسی» (به پالی: پَسّه،^۵ به سنسکریت: اسپرشه^۶) استفاده می‌کنند. این جابه‌جایی واژه تذکارتی است به این‌که اشکال مادی حسی‌اند، و معرفت به آنها آن‌چنان که هستند از طریق حس است. حتی کهن‌ترین متون بودایی تبیین می‌کنند که چهار عنصر مادی اولیه عبارت‌اند از کیفیات حسی سختی، سیالت، حرارت و حرکت؛ و وصف آنها را به ترتیب در مفاهیم انتزاعی زمین، آب، آتش و هوا نشان می‌دهند. شخص، به‌جای تأکید بر واقعیت وجود مادی، به بررسی نحوه حس، احساس و ادراک حسی شیء مادی

1. āśrayaparavṛti

2. vi-jñāna

3. jñāna

4. nirvikalpa

5. Phassa

6. sparśa

فعالیت‌های دانستگی، تأکید داشت، زیرا آن‌جا را خاستگاه مشکل نشان داد. آیین بود پیوسته نادانی و تشنگی را علل اصلی و اولیه رنج و تولد مجدد می‌دانست. یوگاچاره به منظور برچیدن آن علل به ترسیم این کارکردهای ذهنی پرداخت. از آن‌جا که این چنین نقشه‌هایی نیز مخلوق ذهن‌اند، عاقبت الامر، در روند برچیدن، از آنها نیز باید دست‌شست، لکن باید از ارزش درمانی آنها در تحقق روشن‌شدگی استفاده کرد. این مصلحت‌اندیشی موقتی آیین بودا، دیدگاهی است که رد پای آن را می‌توان در خود بودا نشان داد. یوگاچارین‌ها روشن‌شدگی را ناشی از نابودی بنیاد شناختاری (آشربه‌پرورتنی)^۱، یعنی نابود کردن فرافکنی‌ها و تخیلات مفهومی که اساس فعالیت‌های شناختاری ما هستند، توصیف کردند. این نابود کردن روش بنیادی شناخت را از دانستگی (ویجیانه)^۲ تشخیص (به جیانه)^۳ (معرفت مستقیم) تبدیل می‌کند. پیشوند vi، که معادل dis در زبان انگلیسی (dis-tinguish، dis-criminat) است، به معنای دو شعبه کردن یا جدا کردن است. معرفت مستقیم را غیر مفهومی (نیروی کله)^۴، یعنی تهی از پوشش تفسیری تعریف کردند.

۷. ماده و تصاحب شناختاری

عناصر مادی برای فهم آن که چرا یوگاچاره ایده آلیسم مابعدالطبیعی نیست، نمونه مهمی‌اند. هیچ متن یوگاچاره‌ای نیست که ماده (روپه) را به عنوان مقوله معتبر بودایی انکار کند. برعکس، یوگاچارین‌ها ماده را در تحلیل خود وارد می‌کنند و رویکرد آنان به ماده کاملاً در سنت بودایی ریشه دوانده است. متون بودایی غالباً به جای واژه «ماده» از «تماس حسی» (به پالی: پَسّه،^۵ به سنسکریت: اسپرشه^۶) استفاده می‌کنند. این جابه‌جایی واژه تذکاری است به این‌که اشکال مادی حسی‌اند، و معرفت به آنها آن‌چنان که هستند از طریق حس است. حتی کهن‌ترین متون بودایی تبیین می‌کنند که چهار عنصر مادی اولیه عبارت‌اند از کیفیات حسی سختی، سیالت، حرارت و حرکت؛ و وصف آنها را به ترتیب در مفاهیم انتزاعی زمین، آب، آتش و هوا نشان می‌دهند. شخص، به‌جای تأکید بر واقعیت وجود مادی، به بررسی نحوه حس، احساس و ادراک حسی شیء مادی

1. āśrayaparavṛti

2. vi-jñāna

3. jñāna

4. nirvikalpa

5. Phassa

6. sparśa

می پردازد. یوگاچاره هیچ‌گاه وجود موضوعاتِ مادی (ویشیه،^۱ آرته،^۲ آلمبنه^۳ و غیره) را انکار نمی‌کند، بلکه منکر آن است که سخن از موضوعاتِ شناختاری‌ای که خارج از فعالیتِ شناختاری رخ می‌دهند، معقول باشد. تصور یک چنین رخدادی خود فعالیتِ شناختاری است؛ و این‌که چرا ما مجبوریم چنین تصور کنیم، دل‌مشغولی یوگاچاره است. هر معرفتی، ادراک حسی، تصویری، یا آگاهی، از جمله اعتقاد به این‌که موجوداتِ مستقل از شناخت ما وجود دارند، از طریق شناسایی است. جهان مادی را ذهن خلق نمی‌کند، لکن مقولات تفسیری را ایجاد می‌کند که ما از رهگذر آن به جهان مادی معرفت می‌یابیم و آن را طبقه‌بندی می‌کنیم. ذهن آن‌چنان این کار را یکپارچه انجام می‌دهد که ما تفسیرهای خود را به اشتباه خود جهان می‌انگاریم. آن تفسیرهایی که فرافکنی‌های آمیال و دلهره‌هایند، موانعی (آورته)^۴ می‌شوند و ما را از دیدن حقیقت آن‌چنان که واقعاً هست باز می‌دارند؛ به زبانی ساده، خودکامی‌ها و پیش‌داوری‌ها (یعنی آن‌که از پیش‌داوری شده است) و آمیال ما را کور می‌کنند. شناختِ روشنی‌نیافته فعالیتِ مبتنی بر تصاحب است که درکِ (اوپله‌بُدی)^۵ موضوعاتِ شناختاری در آن صورت می‌گیرد. یوگاچاره از فاعل‌های شناسا و موضوعات شناسا سخنی به میان نمی‌آورد؛ در عوض ادراک حسی را بر حسبِ مدرک (گراکه)^۶ و مدرک (گرایه)^۷ تحلیل می‌کند.

یوگاچاره گاهی به ایده‌آلیسم معرفت‌شناسانه شباهت می‌یابد؛ ایده‌آلیسم معرفت‌شناسانه ادعا نمی‌کند که این جهان یا هر جهانی ساخته ذهن است، بلکه بر آن است که ما معمولاً قادر نیستیم میان ساخت‌ها و تفسیرهای ذهنی خود و خود جهان تمایزی درافکنیم. یوگاچاره این خودشیفتگی به دانستگی را ویجیته‌پتی‌ماتره^۸ «ساختِ آگاهی و دگر هیچ»^۹ می‌نامد. ترفند فریبنده داخل در آن راهی است که دانستگی هر آن عمل می‌کند. دانستگی به نحوی موضوع شناختاری را فرافکنی می‌کند و می‌سازد که آن را مخلوق خود نمی‌داند، و موضوع را «بیرون آن‌جا» می‌انگارد تا ادعا کند موضوع قابلیت تصاحب دارد. حتی با آن‌که متعلق شناسایی ما در فعالیت شناختاری ما رخ می‌دهد، آن را چنان شناسایی می‌کنیم که گویا بیرون از دانستگی ما بوده است. تحقق و

1. viśaya

2. artha

3. ālambana

4. āvaraṇa

5. vṣalabdhī

6. grāhaka

7. grāhya

8. vijñaptimātra

9. nothing but conscious construction

فعلیت و یحینه‌پتی‌ماتره این ترفند را ذاتی کارکردهای دانستگی نشان می‌دهد، و از این راه آن را نابود می‌کند. با برطرف کردن آن پندار فریبنده، دیگر شیوه شناخت فرد را و یحینه (دانستگی) نمی‌خوانند؛ آن شیوه شناخت مستقیم (جیانه) شده است. دانستگی در این بازی فریبنده فرافکنی، گسستگی و تصاحب شرکت دارد؛ زیرا «خودی» در کار نیست. طبق آیین بودا، بغرنج‌ترین و زیانبارترین دیدگاه نادرست عبارت است از اعتقاد موجودات مدرک به خود پایا، جاودان، تغییرناپذیر و مستقل. چنین خودی، علی‌رغم آن که آن را می‌شناسیم، وجود ندارد. از آن‌جا که این به این معنا است که هیچ خود یا هویتی برای همیشه عمر نمی‌کند، در ما دلهره پیدا می‌شود. ما برای کاستن آن دلهره خودی می‌سازیم، و برای از بین بردن دلهره چیزی را پایدار می‌سازیم. در این ساختن، ابزار اصلی دانستگی فرافکنی موضوعات شناختاری متعلق تصاحب است. اگر من مالک اشیا (مفاهیم، نظریه‌ها، هویات، موضوعات مادی) باشم، آنگاه «من هستم». اگر موضوعات جاودانی هست که من می‌توانم آنها را تصاحب کنم، آنگاه من نیز باید جاودان باشم. برای فرو ریختن این تعلق مالکانه زبانبار و نادرست، متون یوگا چاره‌ای مانند مدیاته ویاگه^۱ می‌گویند: «نفی کن موضوع را، و خود نیز نفی می‌شود» (۴:۱ و ۵).

یوگاچارین‌ها وجود اشیا خارجی را به دو معنا نفی می‌کنند. آنان، با تکیه بر تجربه متعارف، وجود موضوعاتی مانند صندلی‌ها، رنگ‌ها و درختان را نفی نمی‌کنند، بلکه منکر این ادعایند که این اشیا در جایی جز دانستگی پدیدار شوند. آنان خارجیت موضوعات را به چالش می‌کشند، نه موضوعات لافسه را. از این گذشته، آنان برآنند که چنین موضوعاتی را می‌توان قراردادی دانست؛ به تعبیری دقیق‌تر، هیچ صندلی یا درختی در کار نیست. اینها صرفاً کلمات و مفاهیم‌اند، و ما به برکت آنها احساسات ناپیوسته را که آن‌به‌آن در جریان علی پدیدار می‌شوند، جمع و تفسیر می‌کنیم. این کلمات و مفاهیم فرافکنی‌های ذهنی‌اند. این نکته دانستگی را تعالی نمی‌بخشد، بلکه به ما هشدار می‌دهد که خودشیفتگی شناختاری ما نفریب‌مان. شناخت روشنی‌یافته به آینه بزرگی تشبیه می‌شود که هر چیزی را بی‌طرفانه، کامل و بی‌دلستگی به آنچه گذشته است و بی‌هیچ آرزویی به آنچه ممکن است برسد، نشان می‌دهد. یوگاچارین‌ها در پاسخ به این سؤال که روشنی‌یافته‌ها چه نوع موضوعاتی را شناسایی می‌کنند، تنها به این

بسندہ می‌کنند که آنها از آلودگی کر مه‌ای (آناشروه) پالوده‌اند، زیرا هر توصیفی که آنها ارائه دهند تنها به مقولات شناختاری اختصاص داشته و به آنها تحویل برده می‌شوند، مقولاتی که مانع دیدن درست‌اند.

۸. هشت نوع دانستگی

مشهورترین نوآوری مکتب یوگاچاره هشت نوع دانستگی بود. آیین بودای رسمی شش نوع دانستگی را ترسیم کرد که هر یک نتیجه تماس میان اندام حسی خاص و موضوع حسی‌ای متناسب با آن است. در هنگام تماس چشم سالم با رنگ یا شکل، دانستگی بصری ایجاد می‌شود. در هنگام تماس گوش سالم با صدا دانستگی شنیداری ایجاد می‌شود. دانستگی حوزه حسی را نمی‌آفریند، بلکه آن معلول تأثیر متقابل اندام حسی و موضوع خاص آن است. اگر موضوع موجود باشد، اما چشم ناسالم باشد، دانستگی بصری پیدا نمی‌شود. همین‌گونه است در صورتی که چشم سالم با موضوع بصری روبه‌رو نشود. دانستگی مبتنی بر حواس است. مجموع شش اندام حسی (چشم، گوش، بینی، دهان، بدن و ذهن) در تأثیر متقابل با حوزه‌های موضوع حسی مربوط به خود (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، بساوایی و حوزه ذهنی) قرار دارد. این حوزه‌ها نیز بالغ بر شش نوع متفاوت دانستگی‌اند. شایان ذکر است که ذهن را همانند دیگر حواس یک حس می‌دانند که با اندام حسی (منس)^۱ حوزه آن (منوداتو)^۲ و دانستگی آن (منوویجیانه)^۳ که نتیجه تماس اندام و موضوع است عمل می‌کند. هر حوزه‌ای جدا از حوزه دیگر است، به طوری که بینایی، شنوایی و هر یک از قلمروهای دیگر، مستقل از حوزه دیگر عمل می‌کنند. از این‌رو، ناشنوا می‌تواند بیند و نابینا می‌تواند بشنود. موضوعات نیز اختصاصی‌تام و تمام به حوزه خود دارند؛ دانستگی نیز این‌گونه است. این هیجده جزء تجربه، یعنی شش اندام حسی، شش حوزه موضوع حسی و شش دانستگی منتج، را داتوهای هیجده‌گانه نام نهادند. طبق آموزه رسمی بودایی، این هیجده داتو حدود کامل هر چیزی را در جهان، یا به تعبیری دقیق‌تر، دستگاه حواس را بیان می‌کنند.

ابی درمه کهن بودایی، با تکیه بر ابعاد ذهنی و شناختاری و کر مه، سه جزء سطح

ذهنی - ذهن (منس)، موضوعات ذهنی (مَنوداته) و دانستگی ذهنی (منوویجینانه) - را به نظام پیچیده مقولات افزود. حامل ادراکِ نفسانی در هر آن شناختِ چته^۱ نام داشت. موضوعات، ترکیب‌ها، آهنگ‌های عاطفی، اخلاقی و روانی متعلقِ شناختِ چته چته^۲ (که در لغت به معنای «پیوسته به چته» است) نام گرفت. چته به مقولات وسیعی تقسیم شد که این تقسیم در مکاتب مختلف بودایی تفاوت دارد. بعضی چته‌ها عام‌اند، یعنی اجزای هر شناختی‌اند (محض نمونه، تماس حسی، آهنگ خوشایند، توجه)؛ بعضی خاص‌اند، یعنی تنها در بعضی از شناخت‌ها رخ می‌دهند (محض نمونه، تصمیم، مراقبه، وضوح مراقبه). بعضی از چته‌ها سالم‌اند (محض نمونه، ایمان، آرامش، فقدانِ حرص، نفرت یا تصور نادرست)؛ بعضی ناسالم‌اند؛ بعضی آلودگی‌های ذهنی (کیشه)^۳‌اند (نیت مالکانه، تنفر، تکبر)، یا آلودگی‌های ذهنی فرعی‌اند (عصبانیت، حسادت، نیرنگ، بی‌حیایی)؛ و بعضی از نظر کر مه‌ای نامعین‌اند (خمودی، عطوفت).

به موازات پیچیده‌تر شدن ابی در مه، مباحث میان مکاتب مختلف بودایی در رشته‌ای از موضوعات شدت گرفت. به نظر یوگاچاره، علیت و دانستگی محور مهم‌ترین مسائل بود. بوداییان برای نفی نظریه خودپایا چته را لحظه‌پا دانستند. از آن‌جا که چته جدید زمینه شناختاری جدید را هر آن ادراک کرد، برای تبیین پیوستگی ظاهری حالات ذهنی ادعا کردند که هر چته در همان آن توقف، جانشین خود را نیز ایجاد می‌کند. این تبیین درباره ادراک حسی پیوسته و جریان‌های فکری مناسب بود، ولی افتاد مشکل‌ها، آن هم وقتی که بوداییان با شناسایی شماری از حالات دریافتند که هیچ چته‌ای اصلاً در آنها موجود یا فعال نیست، برای مثال، بعضی از شرایط مراقبه‌ای را صریحاً تهی از چته تعریف می‌کنند. اگر چته باید در مجاورت زمانی با جانشین خود می‌بود، چگونه می‌توان حرکت ناگهانی و مجدد چته را تبیین کرد، حال آن‌که از زمان توقف چته قبلی زمانی سپری شده است؟ چته یا علل آن در این اثنا در کجا ماندگار بوده است؟ در زندگی جدید، دانستگی چگونه آغاز می‌شود؟ بوداییان پاسخ‌های مختلفی به این سؤالات دادند. این تلاش‌ها یوگاچارین‌ها را واداشت تا در پاسخ خود، ساختار سه‌گانه سطح ذهنی داتوه‌های هیجده‌گانه را از نو در سه نوع جدید دانستگی سامان دهند. منوویجینانه (دانستگی تجربی) ششمین دانستگی شد (و به عنوان ششمین اندام حسی فعال بود،

کاری که منس پیش‌تر در نقش آن بوده است) و محتوای شناختاری پنج حس و موضوعات ذهنی را بررسی می‌کند. منس هفتمین دانستگی شد، که آن را در درجه اول به عنوان اشتغال ذهنی به تصورات و ابعاد مختلف خود از نو تعریف کردند و از این رو آن را «منس آلوده» (کلیشته منس)^۱ نامیدند. هشتمین دانستگی، آلیه ویجینیانه (دانستگی انبار)، چیز بدیعی بود. دانستگی انبار به طرق مختلف تعریف شد. آن مخزن همه تخم‌ها و تجارب قوی است؛ از وقتی که «وارد می‌شوند» تا آن که به صورت تجارب جدید بازگردانده می‌شوند، همانند انباری کالاها را جابه‌جا می‌کند. آن را دانستگی وپاکه نیز نام نهادند، یعنی رسیدن تخم‌های کره‌ای و این در وقتی است که نتایج افعال کره‌ی قبلی به اندازه کافی رسیده‌اند و در تجربه موجود تحقق یافته‌اند. تخم‌ها به تدریج در دانستگی انبار ریش یافتند تا آن که از نظر کره‌ای قابل استفاده شدند؛ در این هنگام خود را به صورت نتایج کره‌ای ظاهر می‌کنند. آلیه ویجینیانه را دانستگی بنیادی (موله ویجینیانه)^۲ نیز خواندند، زیرا دارند و سامان‌دهنده تخم‌های کره‌ای است و این تخم‌ها بر هفت روش دیگر دانستگی تأثیر می‌نهند و نیز از آنها تأثیر می‌پذیرند. محض نمونه، هنگامی که دانستگی ششم غیرفعال است (وقتی که شخص خواب، یا بی‌هوش است) تخم‌های آن در دانستگی هشتم ماندگار است و هنگامی که شرایط سر برآوردن آنها آماده است، حرکتی نو را آغاز می‌کنند. دانستگی هشتم عمدتاً سازوکاری است برای انبار و سامان دادن تخم‌هایی که روی هم‌رفته ناآگاه‌اند. چته‌ها جریان‌واره در آلیه ویجینیانه وجود دارند، لکن آنها فعالیت دانستگی‌های دیگر را شناسایی می‌کنند، نه تخم‌های خود را. جریان چته‌ها، در حالات تهی از چته، فرو می‌نشیند، اما تخم‌های آنها همچنان بی‌آن که به آنها توجه‌ای شود اصلاح می‌شوند تا آن که جریان تازه‌ای از چیتته‌ها را دوباره آشکار می‌کنند. دانستگی انبار به عنوان دستگاه اساسی کره‌ای عمل می‌کند، لکن خودش از نظر کره‌ای خنثا است. دانستگی انبار هر کسی خاص خود اوست که آن به آن و از زندگی به زندگی مانا است، و اگرچه چیزی جز مجموعه «تخم‌های» دائم‌التغییر نیست، یکریز در حال تغییر است و بنابراین هیچ خودپایایی در کار نیست. ذهن جمعی و جهانی در یوگاچاره وجود ندارد.

روشن‌شدگی عبارت است از توقف هشت دانستگی و جایگزینی توان‌های

1. kliṣṭāmanas

2. mūlavijñāna

شناختاریِ روشنی‌یافته (جینانه). نابود کردنِ این بنیاد پنج دانستگیِ حسی را به شناخت‌های بی‌واسطه‌ای تبدیل می‌کند که هر آنچه را باید انجام داد، انجام می‌دهند (کرتیانوشانه جینانه).^۱ دانستگیِ ششمِ تفوقِ شناختاری بی‌واسطه شد (پرتیه‌ویکشته جینانه)،^۲ که اوصاف عام و خاص اشیا را دقیقاً همان‌گونه که هستند، می‌بینند. این بینش را غیرمفهومی (نیروی کلبه جینانه)^۳ می‌دانند. منس شناخت بی‌واسطه برابری (ستاجینانه)،^۴ برابر کردن خود و دیگران، شد. سرانجام، با توقفِ دانستگیِ انبار، شناختِ آینه‌ای بزرگ (مهادرشه جینانه)^۵ جایگزین آن می‌شود، و شناختِ آینه‌ای بزرگ اشیا را دقیقاً همان‌گونه که هستند، بی‌طرفانه، جامع، بدون پیش‌داوری، پیش‌بینی، دلبستگی، یا کج‌نمایی می‌بیند و نشان می‌دهد و ربط و نسبت میان مدرک و مدرک از میان برمی‌خیزد. باید توجه داشت که همه این شناخت‌های «پالایش‌یافته» با رفع انحراف، پیش‌داوری و موانعی که پیش‌تر آدمی را از ادراک حسی‌ای فارغ از دانستگی خودشیفتگی اش باز می‌داشته است، با جهان به طرقتی بی‌واسطه و کارآ سروکار دارند. به موازات به پایان رسیدن دانستگی، معرفتِ راستین آغاز می‌شود. نوآوری دیگر یوگاچاره این نظر بود که پس از روشن‌شدگی نوع خاصی از شناخت پدیدار می‌شود و دامن می‌گسترده. این شناختِ پساروشن‌شدگی پریشسته بودی جینانه نام گرفت. موضوعاتِ شناختِ روشنی‌یافته را به دلیل غیرمفهومی بودن نمی‌توان توصیف کرد.

۹. سه ذات مستقل

نظریه سه ذات مستقل (تری سوباهه)، که تبیین آن در بسیاری از متون بودایی از جمله رسالات اصلی و شونبدو آمده، بر آن است که سه «ذات» یا سه قلمرو شناختاری فعال وجود دارد: قلمرو با ساختارِ مفهومی (پری کلیته سوباهه)^۶ مفاهیم غیرواقعی، به‌ویژه مفهوم «خودهای» پایا، را به متعلق تجربه، از جمله خودش، به نحو همه‌جا حاضری نسبت می‌دهد؛ قلمرو وابستگی علی (پرتتره سوباهه)،^۷ به هنگام آمیختگی با قلمرو ساخته‌شده، فرد را و می‌دارد تا رُخدادهای ناپایا در جریانِ علل و شرایط را به اشتباه موجوداتی ثابت و پایا بینگارد. به برکتِ عنصر سوم، یعنی قلمرو کمال (پری نیشپته سوباهه)^۸، که نظریه در

1. kṛtyānuṣṭhānājñāna

2. pratyavekṣanājñāna

3. nirvikalpajñāna

4. samatājñāna

5. mahādarśajñāna

6. Parikalpitasvabhāva

7. Paratantrasvabhāva

8. Parinipannasvabhāva

تهیگی مادیمیکه بر آن استوار است، قلمرو دوم را می‌توان از این توهمات پالود. قلمرو کمال به عنوان پادزهر (پرتی‌پکشه)^۱ عمل می‌کند و همه ساخت‌های موهوم برخاسته از قلمرو علی را «پالایش می‌کند». قلمرو وابسته علی با پاک شدن از همه آلودگی‌ها «روشنی‌یافته» می‌شود. این ذوات مستقل را سه ذات نامستقل نیز نام نهاده‌اند، زیرا آنها فاقد هویت ثابت، مستقل، حقیقی و پایابند و بنابراین برای آنها نباید جوهری انگاشت. قلمرو نخست طبق تعریف غیرحقیقی است. قلمرو سوم ذاتاً «تهی» از سه ذات مستقل است. قلمرو دوم (که تنها قلمرو «واقعی» است) ذاتی ناثابت دارد، زیرا آن را می‌توان با هر یک از دو قلمرو دیگر «آمیخت». فهم دومین ذات پالایش‌یافته چیزی جز فهم تولید وابسته (پرتیه سموتپاده)^۲ نیست و همه مکاتب بودایی آن را آموزه کانونی آیین بودا می‌دانند و به نقل از سنت، بودا زیر درخت بودی در شب روشن‌شدگی به شناخت آن آموزه کانونی نایل آمد.

۱۰. پنج منزل

به جهت گستردگی بسیار زیاد ادبیات یوگاچاره چه جای تعجب اگر بسیاری از تلاش‌ها در عرضه نظام‌سازی تفصیلی در تضاد با یکدیگرند. از آن‌جا که یوگاچاره سنتی مدرسی و خودنقاد بود، نامتعارف نبود که متون یوگاچاره در کنار نقد و بررسی مخالفان آشکارش، به نقد و بررسی دیدگاه سایر آثار یوگاچاره دست زنند. یوگاچاره درباره منازل راه دیدگاه‌های متفاوتی دارد. دَشه بومیکه‌سوتره شاستره، که تفسیری است بر ده مرحله کتاب مقدس منسوب به وسوبندو، روند راه بودی‌ستوه در نیل به آزادی مهاییانه‌ای را در ده مرحله بیان می‌کند، که قابل قیاس با ده مرحله ضمنی در تقریر مهاییانه‌ای از ده کمال فرزائگی است. آسوگه در یوگاچاره بومی شاستره یک دسته هفده مرحله‌ای را بیان می‌کند. تقریرهای دیگر مانند راه پنج مرحله‌ای بررسی سودمندی از تقریرهای دیگر ارائه می‌کند.

منزل نخست را «تدارک آذوقه» (سَمباراوستا)^۳ خوانده‌اند، زیرا در این منزل مسافر آذوقه‌های سفر را تدارک می‌کند. این آذوقه‌ها در درجه نخست عبارت‌اند از پرورش منش و نگرش درست و تصمیم در پالودن آن. با آغاز آن، لحظه شوق روشن‌شدگی

پدیدار می‌گردد (بودی‌چیتّه).^۱ منزل بعدی منزل «تجربی» (پَریوگاوستا)^۲ است؛ در این منزل، فرد با مراعات اعمال و نظریه‌های بودایی دست به تجربه می‌زند، و می‌آموزد که کدام یک کارکردی‌اند و کدام یک حقیقی‌اند. فرد شروع می‌کند به فرو نشانیدن ربط و نسبتِ مدرک و مدرک و شروع می‌کند به بررسی دقیقِ ربط و نسبتِ میان اشیا، زبان و شناخت. سرانجام پس از انضباط یافتن، قدم به منزل سوم یعنی «تعمیقِ فهم» (پرتی‌ویداوستا)^۳ می‌گذارد. بعضی از متون به این منزل به عنوان راه در پرتو بینش اصلاحی (دژشنه‌مارگه)^۴ اشاره می‌کند. پایان این منزل آن وقتی است که فرد به شناختِ غیر مفهومی بصیرت پیدا کرده باشد.

شناختِ غیر مفهومی در منزل بعدی، یعنی راه شکوفاندن (باوَنامارگه)،^۵ تعمیق می‌یابد. نسبتِ مدرک و مدرک همانند هر مانع شناختاری از بیخ برکنده می‌شود. این راه با نابود کردن اساس، یا روشن‌شدگی به اوج خود می‌رسد. در آخرین منزل (نیشتاوستا)^۶ فرد در روشنی‌شدگی کامل ماندگار می‌شود و به جهان از دریچه پنج شناخت بی‌واسطه می‌پردازد. در این منزل همه فعالیت‌ها و شناخت‌های آدمی «پسا آگاهی»^۷ است. فرد به عنوان یک مه‌ایانه از همان منزل نخست نه تنها خود را صرفِ حصولِ روشن‌شدگی خود کرده است، بلکه نیل به روشن‌شدگی همه موجودات را در نظر دارد. در این منزل یک چنین فعالیتی تنها دغدغه او می‌شود.

1. bodhicitta

2. Prayogāvasthā

3. Prativēdhāvasthā

4. darśanamārga

5. bhāvanāmārga

6. nisthāvasthā

7. Postrealization